

GIUSEPPE FAGGIN

PARADISO, CANTO XXXIII \*

La concezione cristiana dell'universo è fondata sul concetto di «mediazione»: mediazione fra il cielo e la terra, fra Dio e l'uomo, fra il sacro e il profano. Esiste fra i due termini che esigono la mediazione una differenza sostanziale, una specie di rottura, e insieme una segreta affinità che esclude una loro insuperabile opposizione. Si presuppone che fra Dio e uomo, fra cielo e terra sia esistita una primordiale unità che si è poi spezzata generando una storia fatta di conflitti e di travagli, ognora polarizzata verso la riconciliazione e l'unificazione. Questo evento non può attuarsi senza l'intervento di una mediazione, di un mediatore: la mediazione è possibile perché i due termini che vanno mediati possiedono una certa *συγγένεια*, un'affinità che la condiziona; ed è insieme necessaria: Dio e uomo, affinché la suprema riconciliazione si compia, devono essere mediati: ferve nella storia un'attesa che ad ogni evento conferisce un senso spirituale fatto di speranza e di fede.

Nella filosofia di Platone e dei neoplatonici questa funzione è compiuta dall'«anima»: nel loro paesaggio metafisico essa è collocata fra le Idee, le immutabili essenze intelligibili che non conoscono né il movimento né il divenire, e la materialità amorfa e oscura che attende di essere fecondata; in quanto dotata di intelligenza, l'anima è polarizzata verso le Idee eterne, verso la verità, di cui desidera la conoscenza pura; in quanto è principio di vita, essa si unisce alla materia, plasma il corpo e lo informa secondo il modello ideale ch'essa interiormente contempla, generando così il mondo visibile degli organismi viventi. La sua funzione di *μεταξύ*, di mediatrice, è dunque necessaria e possibile; e per opera sua cielo e terra, Idea e materia, che possono apparirci irriducibilmente antitetici, si conciliano in un'entità nuova che possiede visibilità e intelligibilità, idealità e bellezza; le cose sensibili che ne nascono, pur conservando la caducità che ad esse proviene dalla loro oscura matrice, assurgono a valore di simboli, di *ἄγγελοι*, e annunciano ciò che è al di là, sull'orizzonte delle pure essenze.

Nel platonismo la funzione mediatrice, propria dell'anima, si compie dentro le coordinate fondamentali dell'universo. Nel cristianesimo

\* Lezione tenuta il 19 febbraio 1993 per la Società Dante Alighieri di Vicenza.

la mediazione si rende necessaria dentro un quadro reso drammatico da tremendi eventi che turbano profondamente l'unità della creazione divina. Non esiste nella concezione cristiana una materia primordiale, potenzialmente impura, indipendente dall'atto creatore di Dio. Ciò che interviene a portare il disordine e il male è l'atto della volontà: la ribellione degli angeli e la superbia del primo uomo. L'opposizione tra terra e cielo, fra Dio e umanità, non appartiene a incomprensibili dualismi primordiali, che l'anima, mediatrice per eccellenza, sia chiamata per sua natura a conciliare. Qui, nel cristianesimo, dove è lo spirito, l'anima individuale, la causa prima del disordine e della disarmonia, il mediatore dev'essere superiore all'angelo e all'anima: deve essere lo stesso Figlio di Dio che nell'unità della persona unifici il Divino e l'Umano, l'Invisibile e il sensibile, l'Incorruttibile e il mortale.

Al di fuori di questo evento irripetibile – l'Incarnazione del Verbo – l'universo spirituale del cristianesimo è abitato da innumerevoli schiere di angeli, che sono, a loro volta, diciamo così, i normali mediatori fra Dio e gli uomini: la distanza metafisica fra Dio e l'umanità è abissale ed essa è in qualche modo colmata dalle gerarchie angeliche che vanno aumentando di valore e di perfezione a seconda che si avvicinano ontologicamente all'Inaccessibile. Si irradia in esse la potenza e la provvidenza del Padre, e da esse si trasmette nell'universo delle creature mortali, non come la luce del sole che emana naturalmente e impersonalmente, ma come un dono volontariamente e coscientemente elargito.

Dante accoglie integralmente questo universo così complesso e articolato: la sua poetica, mentre, con l'intervento dei mediatori, arricchisce di nuove entità l'amplissima visione che osa affrontare, rende, diciamo così, meno abissale la distanza che si apre fra i vari piani del suo universo teologico e meno ardua, a chi desideri seguirlo nel suo pellegrinaggio spirituale, l'ascesa verso la meta suprema. I suoi mediatori non sono astrazioni metafisiche che esigano un rigoroso sforzo intellettuale, ma persone vive, appartenenti alla storia, alla nostra storia, che compiono umanamente la loro funzione di raccordare l'interiore al superiore, di preparare il compagno dell'*iter* poetico a gradi sempre più eccelsi di vita, come attraverso un transumanato dialogo socratico. Virgilio, Beatrice, san Bernardo, la Vergine sono i grandi mediatori di questo *itinerarium mentis in Deum*, nel quale l'anima di Dante porta progressivamente alla luce le sue intime virtualità spirituali, la memoria, la fantasia, l'intelligenza, l'intuito, il *raptus* mistico, fino a che egli non entri in contatto con il *Logos*, con Cristo, il *μεσότης*, il mediatore per eccellenza, che lo innalza al Padre inaccessibile.

Ma nel poema, al quale han posto mano e cielo e terra, il vero mediatore è Dante: egli compendia in sé tutto il patrimonio del suo

tempo, la cultura filosofica e teologica, le idealità più alte e insieme gli sdegni e le speranze, gli slanci utopici e la sublime avventura della fede: come tale, egli poté porsi davvero quale intermediario fra le verità della Rivelazione e la coscienza dei suoi contemporanei. Se Virgilio è la guida razionale nel regno del castigo e in quello dell'espiazione, ciò è possibile in grazia delle sue conoscenze filosofiche, delle sue visioni sistematiche del mondo morale, al quale hanno apportato ordine e chiarezza Aristotele e il metafisico Tommaso; se Beatrice può accompagnarlo attraverso i cieli della luce e diventare la mediatrice fra lui e l'orizzonte delle verità superrazionali, ciò può avvenire perché è lui, Dante, che ha amato Beatrice sino ad elevarla dallo stato effimero di creatura mortale alla condizione di simbolo vivente. Dante poeta, filosofo, teologo, mistico può dunque costruire il suo universo spirituale sulla base di mediazioni imprescindibili solo in quanto si fa egli stesso, come rappresentante di tutto il suo tempo, mediatore fra la più matura coscienza dei suoi contemporanei e la regione dei valori trascendenti. Per queste ragioni egli sente di poter assumere il ruolo di giudice: quando egli «giudica e manda», non meno di Minosse, e sembra far valere il suo arbitrio di uomo di parte, in realtà egli è, nelle sue più sincere convinzioni, ben al di sopra di qualunque personalismo passionale, perché è consapevole di giudicare uomini ed eventi alla luce di quei principii, di cui sa di essere l'interprete e il rappresentante obiettivo, cioè di essere un mediatore autentico.

Ma Dante è mediatore soprattutto perché è poeta, in forza della funzione che alla parola egli, come poeta, attribuisce. Sicché, in ultima analisi, la funzione essenziale della mediazione appartiene alla parola poetica. Della storia del linguaggio Dante ha tratteggiato qua e là le tre fasi fondamentali: la prima è quella della parola con cui Adamo parlò e diede ad ogni animale e ad ogni pianta il suo nome; questo primo linguaggio andò a poco a poco sparendo sino a cancellarsi completamente con l'evento della torre babelica; la seconda fase comincia con la torre di Babele, quando il linguaggio di Adamo, unico e perfetto, cede il posto alle molte lingue nate dalla superbia umana che ha generato la discordia e l'incomprensione: insieme con il cuore degli uomini anche la parola si è allontanata dall'unità divina. Con l'incarnazione di Cristo anche la parola può essere redenta: il giorno della Pentecoste pur essa è toccata dal fuoco dello Spirito e riacquista quell'universalità che soltanto la grazia può effondere; con quest'ultima fase si può dire che cominci la nuova storia degli uomini entrati in possesso della possibilità del riscatto. La parola, se pur conserva, come la natura dell'uomo, le stimate della caduta, può, con l'avvento del Cristo, partecipare dei doni carismatici che hanno elevato gli uomini alla dignità di figli di Dio. Essa è sì un «*signum sensuale et rationale*» – com'egli la defi-

nisce nel *De vulgari eloquentia* – ma l'avvento della grazia l'ha potenziata al punto da renderla capace di andare oltre il sensibile e il razionale e di suggerire l'inesprimibile. Questa è per Dante la missione del poeta, la sua missione più alta; e come l'uomo etico invoca la grazia per elevarsi con la mente e la volontà, così Dante poeta invoca la grazia per poter innalzare la parola alle più alte vette dell'esprimibile. La grazia, per il poeta, è l'ispirazione; ed egli può diventare veramente il mediatore fra la sua visione e gli uomini che vogliono vedere con lui soltanto a condizione che la parola possa diventare possente mediatrice fra l'ispirazione e la rivelazione. E il suo orgoglio di poeta è questo: riscattare la parola decaduta e ricondurla alla luce pentecostale, al di là della confusione babelica: se la fede del cristiano apporta nel mondo della rivelazione la grazia, l'ispirazione del poeta sospinge la parola, la sua parola, sino ai limiti dell'effabile. Dante vuol redimere la parola nello stesso tempo in cui ha voluto e saputo redimere la sua mente dall'errore e il suo cuore dalla colpa.

Alla sua parola Dante ha affidato soprattutto il compito di esprimere, con la potenza delle immagini e con quella magia imponderabile che si chiama poesia, di cui il critico cerca invano d'individuare le ragioni segrete, non soltanto la paura dell'anima derelitta e la nostalgia del navigante e la gioia di chi sale verso la libertà dello spirito, cioè tutte le emozioni e i sentimenti della poliedrica natura umana, ma le intuizioni della metafisica e della teologia, che nella trattatistica dottrinale rimangono sul piano delle astrazioni concettuali. Ecco tre versi meravigliosi che desidero citare:

Ciò che non more e ciò che può morire  
non è se non splendor di quella idea  
che partorisce, amando, il nostro Sire (Par. XIII, 52-54).

Il XXXIII canto del Paradiso è l'ultimo canto del poema e, come tale, è il punto supremo del mistico itinerario di Dante, in cui, dimenticati gli orrori infernali, purificata l'anima d'ogni macchia terrena, il poeta giunge al compimento della sua ascesa spirituale. Che cosa sia un'ascensione mistica dell'anima l'avevano insegnato i mistici della sua epoca, sopra tutti maestro Eckhart, il grande contemporaneo di Dante, il quale aveva, in ispiratissime prediche, in un linguaggio scintillante di simboli e di immagini, accompagnato le anime innamorate del Divino a cancellare le parvenze effimere del mondo visibile, a trascendere persino la propria individualità per toccare quell'ineffabile fondo, dove l'inaccessibile Deità s'identifica con la loro essenza. Anche per Dante era quello il fine supremo della sua vita e della sua opera di poeta: quale fine più alto può proporsi un uomo che abbia accolto dal messaggio di Cristo il vero significato dell'essere?

Ma Dante era poeta e, perché tale, si sentiva chiamato a compiere, dentro l'ambito della poesia, per mezzo della parola, quell'opera rivelatrice che il mistico assegna, per mezzo di simboli, a un'intuizione superintellettuale. In realtà, non sembra che Dante ed Eckhart differiscano molto nel loro sforzo umano di suggerire ciò che trascende ogni parola e ogni concetto; ambedue sono consapevoli che qualsiasi immagine simbolica, una volta compiuta, dentro i limiti del possibile, la sua funzione suggestiva, dev'essere alla fine cancellata dall'interiorità dello spirito affinché si accenda in essa la luce incomparabile. E tuttavia ardisco affermare che Dante si attenda dalla «visione» ciò che Eckhart alla fine le rifiuta categoricamente. Anche per Dante come per Platone, e più tardi per Leonardo e per Goethe, l'occhio è di tutti i sensi il più perfetto perché il più spirituale. L'occhio ci mette a contatto diretto con l'obiettività, instaura un rapporto con l'essere e ce ne rivela la struttura, la forma, la bellezza. Perciò se un'allusione a questo rapporto obiettivo vuol essere in qualche modo espressa, essa va ricercata nel campo del vedere e delle immagini visive. Non dovrebbe esistere nessuna frattura, nessun intimo conflitto. Questo era l'intimo convincimento di Dante poeta.

Ma per il mistico Eckhart, al contrario, grava sulle immagini visive quella condanna metafisica che pesa sulla spazialità che delle immagini è il supporto originario ed è estranea alla essenza dello spirituale. Se l'occhio è dunque vincolato alla spazialità fenomenica, non può vantare la dignità di senso privilegiato. Se di un senso privilegiato potessimo davvero parlare, dovremmo riconoscere come tale l'udito che, essendo estraneo alla spazialità, è il senso dell'interiorità, cioè del soggetto come tale, non dell'oggetto. Non sono perciò le immagini visive le più adeguate a suggerire l'ambito dello *status* mistico, ma la musica che appartiene alla soggettività e si esaurisce nell'interiorità. È così che sulla scia del misticismo eckhartiano, la musica diventerà, nell'età romantica, per opera di Hoffmann, di Wackenroder, di Beethoven, di Schopenhauer, l'arte metafisica per eccellenza, vocata a rivelare l'essenza profonda dell'universo.

In Dante la parola compie la sua funzione poetica soprattutto per la sua icasticità, per la sua potenza, rievocatrici di immagini, cioè per la sua risonanza cosmica. Egli, che ha saputo spremere dalla parola, dalla *sua* parola, tutte le più segrete virtualità espressive, non ignora certo la sua musicalità, quella palese non meno di quella occulta, ma ad essa non ricorre mai per affidarle un compito rivelativo: nel suo poema la musicalità risuona sempre dove la soggettività ha da esprimere i suoi sentimenti, la gioia, la speranza, la nostalgia, l'anelito delle anime, l'afflato corale, l'esaltazione delle coscienze.

Il canto si apre con la preghiera che san Bernardo rivolge alla Vergine per impetrare la grazia che Dante possa, come uno dei beati, contemplare l'essenza divina. L'inno di lode, ch'egli le innalza, è l'espressione teologica più alta che la poesia medievale abbia mai cantato della sua funzione salvifica nella storia della redenzione. Maria Vergine, come corredentrice e mediatrice, è presente nel poema sin dal secondo canto dell'Inferno, quando essa, nel racconto di Virgilio, provvede alla salvezza di Dante che sta per essere sopraffatto dalle tre fiere nella selva oscura:

Donna è gentil nel ciel, che si compiange  
di questo 'mpedimento ov'io ti mando,  
sì che duro giudicio là sù frange (II 94-96).

Nell'Inferno essa è la misericordia divina, ora nel Paradiso è magnificenza che impetra la grazia più eccelsa:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,  
umile e alta più che creatura,  
termine fisso d'eterno consiglio.

Mentre nell'Inferno la Vergine è nominata soltanto come «donna gentil» – il nome di Maria non risuona mai nella prima Cantica – qui nel Paradiso essa è invocata da Bernardo con le prerogative più alte e ineffabili del mistero: prerogative che non possono non apparire antitetiche e persino contraddittorie a una mente umana, ma chiare ed evidenti ai beati che la circondano lassù, nella gloria celeste: essa è vergine e madre, è figlia del suo Figlio, è creatura e più che creatura; la sua umiltà ha nobilitato la natura umana al punto che il suo creatore non ha disdegnato di incarnarsi in lei: essa è creatura terrena come tutte le creature nate nel tempo, ma Dio l'ha scelta, con un suo decreto già fissato *ab aeterno*, a collaborare con lui nella redenzione dell'uomo. Umano e Divino, che per il peccato di Adamo si erano dissociati sin dall'inizio della storia, per opera sua si sono riconciliati. La sua opera mediatrice ha congiunto in sé quegli opposti che sembravano inconciliabili e per suo mezzo si è realizzata quella *coincidentia oppositorum* che è Dio stesso: tempo ed eternità, spirito e corpo, creatore e creatura. L'elogio di Bernardo esalta la Vergine come il compendio di tutte le virtù, in una sublime litanìa che riecheggia nell'anima di tutti i beati: nella terra essa è fonte viva di speranza, nel cielo è incomparabile luce di carità; chi desidera una grazia e a lei non ricorra è simile a chi voglia volare senz'ali; la sua benignità non solo soccorre chi la supplica, ma spesso interviene con il suo aiuto ancor prima di essere pregata. In lei è misericordia, è pietà, è magnificenza.

A questo punto Bernardo chiede alla Vergine di impetrare per Dante ciò che egli è giunto a desiderare, dopo le vicende più dolorose, come il suo bene supremo:

Supplica a te, per grazia, di virtute  
tanto, che possa con gli occhi levarsi  
più alto verso l'ultima salute.

Dante è asceso lassù con la sua natura umana e mortale e non può di conseguenza «vedere» il sommo Bene se non intervenga una grazia straordinaria ad elevarlo al di sopra delle sue possibilità terrene. Bernardo supplica la Vergine di liberare Dante, con le sue preghiere, da ogni velo terreno e corporeo

sì che 'l sommo piacer li si dispieghi,

e la prega ancora

che conservi sani,  
dopo tanto veder, li affetti suoi.

Dopo una visione così sublime, che soltanto a pochissimi privilegiati è concessa durante la vita terrena, non avrebbe Dante peccato di superbia? Ritornato sulla terra, fra le miserie, le imperfezioni e le passioni umane, egli avrebbe avuto bisogno ancora di lei, che proprio per la sua infinita umiltà aveva potuto diventare la madre del Salvatore, perché il suo pellegrinaggio nel mondo degli errori e delle illusioni non era ancora finito. Nelle parole di Bernardo c'è tutto il tremore della coscienza morale di Dante, proprio nell'istante che precede la sua visione suprema.

Alla preghiera di Bernardo si uniscono, insieme con Beatrice – la sua presenza qui ed ora assume un profondo significato spirituale – tutti i beati e porgono anch'essi alla Vergine le mani in gesto di preghiera: è il fervore della carità che regna nel cielo ed avvolge l'anima di Dante elevandosi dalla candida rosa in un impeto meraviglioso.

A questo punto sembra che lo slancio mistico e poetico si diradi e lasci il posto a una pausa riflessiva che per Dante è doverosa. Molto tempo è passato da quando il poeta ha avuto, secondo il suo mirabile racconto, la grande visione. Come potrà narrare con fedeltà ciò che ha contemplato? E non è soltanto il tempo che cancella il passato e ne rende impossibile, o quanto meno faticosissima la rievocazione: poiché all'uomo, destinato a vivere quaggiù nel tempo e nello spazio, tutto ciò che ha i caratteri del nobile e dello spirituale, cioè dell'eterno, non può

non apparire se non attraverso le forme della sua sorte effimera, subendo una degradazione e una deformazione inevitabili: ciò che per la sua essenzialità dovrebbe dominare la sua coscienza in un eterno presente, si degrada nella provvisorietà e appare come un barlume, un lampo istantaneo. E c'è poi la natura del nostro conoscere, che sembra rimanere necessariamente circoscritta da determinati limiti fisiologici e psicologici: la gnoseologia di Aristotele e di Tommaso non ammetteva la preesistenza delle anime di ascendenza platonica, né l'intuito originario delle idee: la nostra conoscenza ha origine dalle sensazioni e può acquisire la sua consistenza nel sapere concettuale che possiede sì l'universalità delle idee ma solo a condizione che passi attraverso la memoria e si consolidi anzitutto nelle immagini: non c'è dunque un concetto senza immagini, perché non c'è conoscenza senza origine empirica:

appressando sé al suo disire,  
nostro intelletto si profonda tanto,  
che dietro la memoria non può ire (I, 7-9).

Di conseguenza, tutto ciò che sussiste in sé come realtà sovrasensibile, se può diventare il termine di una conoscenza dimostrativa, non può tuttavia presentarsi alla mente umana come l'oggetto di un intuito immediato: se questo intuito è concesso a un individuo privilegiato, per un dono gratuito, soprannaturale di Dio – come appunto accade a Dante – ciò non può avvenire tuttavia fuori della struttura dell'anima umana. Perciò, una volta avvenuta, per vie straordinarie, la visione, non è più possibile conservarne il ricordo. Riprecipitato dentro le sue condizioni spazio-temporali, l'uomo dimentica tutto.

Tutto veramente? Certo, non finiscono qui le riflessioni gnoseologiche di Dante, che sembra non abbiano niente a che fare con la poesia. Eppure, anche questa problematica non rompe affatto – a mio parere – la continuità lirica del canto, ma si armonizza dentro una sua unità interiore preparando l'intensità emotiva della grande attesa. Scrive Dante:

Qual è colui che sognando vede,  
che dopo 'l sogno la passione impressa  
rimane, e l'altro a la mente non riede,

cotal son io, ché quasi tutta cessa  
mia visione, e ancor mi distilla  
nel core il dolce che nacque da essa.

La descrizione dantesca del fatto psicologico è meravigliosa. Di solito colui che sogna – dice Dante – non ricorda nulla di ciò che ha

veduto in sogno, ma conserva dentro di sé il sentimento di terrore, o di gioia, o di amore, o di angoscia che ha accompagnato la visione notturna. «Così son io,» dice il poeta «quasi tutta la mia visione è cessata, ma mi rimane dentro l'immenso gaudìo che l'ha accompagnata». Che cosa dunque potrebbe rivelare agli altri nel suo canto? Quella dolcezza infinita? Ma che valore rivelativo può avere uno *status* interiore, quando invece è il contenuto oggettivo della visione quello che importa? quel contenuto oggettivo che dovrebbe essere rivelato in qualche modo da un'immagine visiva? La sua angoscia di poeta è questa: egli aveva piena coscienza dell'assoluta eterogeneità fra la visione mistica e le possibilità rivelatrici della natura umana e della sua parola:

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio  
che 'l parlar mostra, ch' a tal vista cede,  
e cede la memoria a tanto oltraggio.

Ma il suo compito di poeta, di mediatore, era, come tale, un impegno con se stesso e con gli altri: voleva essere l'epilogo di un poema che, in quanto itinerario di un'anima assetata di assoluta verità e di un occhio assetato di visioni, non poteva non conchiudersi con l'unione mistica. E la parola era chiamata a compiere la sua funzione più ambiziosa. Ed ecco la sua promessa: egli non dice che la sua visione cessa completamente, ma «quasi tutta», e, rivolgendosi alla somma luce, la supplica di rendere la sua lingua tanto possente

ch'una favilla sol de la tua gloria  
possa lasciare a la futura gente.

Questo è il dono della grazia, che Dante riconosce alla sua parola poetica e che le ha reso possibile una rivelazione, la quale, secondo le dottrine gnoseologiche da lui professate, sembrava interdotta alle facoltà umane: una possibilità che soltanto nelle intuizioni dei mistici, tanto lontani dalle dottrine aristoteliche, trova un esatto riscontro.

Secondo la metafisica della luce, che Dante poteva attingere a varie correnti del pensiero medievale e che egli innalzò sino ai vertici della poesia, Dio è luce. La luce fisica, che rende bello il mondo delle creature e suscita nell'uomo la gioia del vedere, è simbolo di un valore metafisico, della Verità e del Bene. Per Platone, il sole che emana luce e calore è il più adeguato simbolo di Dio; e come il sole non lo si può fissare senza rimanere abbacinati, così la luce divina che illumina tutte le cose e le rende visibili, non può essere guardata da intelletto umano senza che questo resti abbagliato. Tutto l'universo trascendente è concepito dal poeta in questa chiave metafisica: l'inferno come luogo della

tenebra, il purgatorio come regno di luce riflessa, il paradiso come cosmo di luce pura; e l'occhio che è l'organo della luce, è chiamato ad assaporare via via, in un crescendo di orizzonti e di luci sempre più splendenti, i gradi salienti di una rivelazione ontologica.

Già nel canto ventottesimo, Dante, salito al Primo Mobile con Beatrice, aveva fissato negli occhi di lei il suo sguardo e aveva avuto in essi la prima visione della divinità:

un punto vidi che raggiava lume  
acuto sì, che 'l viso ch'elli affoca  
chiuder conviensi per lo forte acume (16-18).

Negli occhi di Beatrice aveva visto riflesso Dio come un punto così luminoso da sentirsi costretto a chiudere gli occhi. Il punto matematico, in quanto è indivisibile e non ha alcuna dimensione, era un'immagine assai cara ai teologi per significare la divinità: il punto è l'origine prima della linea e di ogni altra figura geometrica, come l'unità è l'origine di tutti i numeri. Ma in Dante il punto, che è una gelida astrazione, diventava, in quanto simbolo di Dio, un punto di luce, cioè una dinamica sorgente diffusiva di calore e di vita. Lo diceva Beatrice:

Da quel punto  
depende il cielo e tutta la natura (41-42).

Ma questa prima visione della divinità era soltanto quella di un punto, potentissimo sì ma riflesso. Ora, giunto all'apice della sua ascesa, il suo rapporto con Dio si fa diretto, immediato. L'occhio suo diventa così potente da poter affrontare la stessa luce eterna:

Io credo, per l'acume ch'io soffersi  
del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,  
se li occhi miei da lui fossero aversi.

E' mi ricorda ch'io fui più ardito  
per questo a sostener, tanto ch'i' giunsi  
l'aspetto mio col valore infinito.

Qui il pensiero di Dante si fa tremendamente profondo. Quando il vivo raggio della luce divina – egli dice – percosse la mia vista, mi sembrò che sarei sprofondato nella più fosca tenebra se avessi allontanato da esso il mio sguardo, e con questa certezza mi sentii tanto forte nell'affrontare quello splendore abbacinante sino a unire il mio occhio mortale con l'infinita potenza di quella luce:

tanto ch'ï' giunsi  
l'aspetto mio col valore infinito.

È il grido di trionfo del poeta, che dopo aver purificato l'anima d'ogni miseria terrena, dopo essersi spogliato d'ogni labile ricordo e della stessa effimera individualità, si innalza spiritualmente sino a congiungersi con Dio stesso in un contatto indefettibile. È questa la meta dei grandi mistici e dei geni religiosi di ogni fede, la *συναφή* di Plotino e di Eckhart, in cui l'infinito desiderio dell'uomo si placa e il suo pensiero – che, per Plotino, è desiderio – arriva a identificarsi con la Verità stessa. Qui il poeta, in forza della sua parola, giunge a immaginare lo *status* mistico e a presentarsi all'umanità, prima che come poeta, cioè come mediatore, come protagonista della più eccezionale esperienza che all'uomo possa toccare. E in quell'attimo di eternità Dante *vede*. Non si sente identificato all'unità indivisibile della luce divina e travolto nella notte estatica: quella luce è unità che assomma in sé le fondamentali verità eterne e trascendenti che la mente umana è impotente a comprendere: l'essenza dell'universo creato, la Trinità divina, l'Incarnazione del Verbo. In queste verità la Luce divina si va articolando in una successione che non ha nulla del divenire temporaneo, dinnanzi all'occhio di Dante; e si può dire persino ch'esse si rivelino a lui in un ordine di progressiva oscurità: anzitutto l'essenza dell'universo, il quale, per la sua natura di realtà creata, è la verità più intelligibile ed esprimibile, tanto che Dante non ha bisogno, per rivelarcela, né di simboli né di immagini. Nell'universo l'unità dell'atto creatore divino si effonde nella molteplicità delle creature senza fine, e lo sforzo della mente umana consiste nel ricostruire l'ordine e le relazioni e l'unità sino a raggiungere, in un processo che non ha termine, la causa prima. Dante non ha più bisogno di questa travagliosa ricerca: egli, in quella luce suprema, intuisce la molteplicità del cosmo nell'unità del Verbo, cioè nell'unità delle Idee esemplari che sono il principio della creazione; intuisce soprattutto che l'unità dell'universo è, in Dio, l'unità unificante del suo amore. Nel tempo e nello spazio cosmici le varie realtà sostanziali estrinsecano la loro essenza in una pluralità di qualità, di proprietà, di accidenti, che alle nostre indagini si presentano sconnessi e dispersi in tal modo che ben arduo se non impossibile diventa il compito dell'intelletto umano che presuma di riconoscere le autentiche proprietà intrinseche delle sostanze e soprattutto di comprendere l'intima connessione delle essenze e delle loro occulte proprietà. Dante intuisce nella Luce eterna la natura universale di questa connessione:

La forma universal di questo nodo  
credo ch'ï' vidi, perché più di largo,  
dicendo questo, mi sento ch'ï' godo.

In Dante il misticismo è misticismo dell'intelligenza, non dell'emozione: è, come abbiamo già accennato, misticismo del vedere intellettuale, non dell'udire: è dunque sì l'intuizione dell'Uno indivisibile e immutabile (e in questa intuizione dell'Uno si può dire che si esaurisca l'esperienza ineffabile dei mistici), ma è insieme visione, nell'Uno, di una pluralità di verità che, mentre non compromettono affatto l'assolutezza dell'Uno, intendono soddisfare appieno il profondo bisogno di Dante di vedere e di conoscere. È la perenne dialettica dell'Uno e della molteplicità che s'impone al pensiero come alla poesia di Dante, la quale, sorretta com'è da una profonda necessità icastica, non può non affrontare sino alla fine della visione, con perfetta coerenza, la più alta delle sue ambizioni.

In realtà, la conclusione del poema, una volta raggiunta la visione della Luce divina, dovrebbe essere il silenzio e, dentro l'anima, la dolcezza ineffabile del ricordo. Quante volte Dante ha dissertato – con un'insistenza che aveva sin troppo del discorsivo – sugli aspetti del conoscere e del ricordare umano, sulla inadeguatezza della visione intellettuale e della parola umana, sull'azione eversiva del tempo che dissolve nelle sue spire le più alte conquiste dello spirito: tutto ciò per giustificare in qualche modo le presunzioni della sua parola poetica e per compiere, nel momento stesso in cui la sospingeva oltre le sue possibilità espressive, un atto di umiltà. Il poema che voleva essere la *summa* di tutto lo scibile, il compendio del visibile e dell'invisibile, dell'essere e del dover essere, non sarebbe stato perfetto se avesse lasciato nel silenzio – mistico se vogliamo ma poeticamente incompleto – le due grandi verità su cui si era affannato per secoli il pensiero dei teologi: la Trinità e l'Incarnazione. Qui la visione di Dante doveva trovare il suo compimento e il poema la sua degna conclusione.

Ne la profonda e chiara sussistenza  
de l'alto lume parvermi tre giri  
di tre colori e d'una contenenza.

Entro l'essenza di quella luce divina, nella quale aveva appena intuito la natura metafisica dell'universo, appaiono a Dante tre cerchi di tre colori diversi e della stessa ampiezza: sono le tre persone della Trinità, di tre colori diversi, cioè persone distinte, e della stessa ampiezza, cioè consustanziali:

e l'un da l'altro come iri da iri  
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco  
che quinci e quindi igualmente si spiri.

Uno dei due cerchi appariva a Dante riflesso dall'altro, cioè generato per riflessione dall'altro – vale a dire il Figlio dal Padre – e il terzo gli appariva come fuoco che spirasse egualmente dagli altri due – cioè lo Spirito Santo –. La visione vuol essere chiara pur rimanendo indistinta: i tre «giri» vanno intesi come tre «cerchi» concentrici, e noi sappiamo benissimo il valore simbolico del cerchio nella teologia medievale, assunto a significare la perfezione infinita; ma non riusciamo a comprendere se essi appaiano dentro la Luce luminosissima che non ha dimensioni, o se quella Luce si raccolga tutta nei tre cerchi e in essi in qualche modo si esaurisca. Ogni cerchio poi ha un colore diverso, e questo è sufficiente perché il cerchio, che in realtà è uno, appaia triplice a Dante. Quali sono i tre colori? Dante non lo dice: parlando del terzo che «parea foco», fa intendere che si tratti del colore rosso, ma gli altri due non li dice per evitare la necessità di altre precisazioni. È certo che l'apparire dei colori qui, dove l'inscrutabilità del mistero sembra veramente estranea alla poetica dantesca del vedere, vuol essere un elemento irrazionale (i colori, si sa, sono indefinibili) che deve riconfermare, non pretendere di interpretare l'oscurità del Mistero. Dante è ben consapevole della inadeguatezza della sua immagine per narrare la sua visione della Trinità; ed ora che quella visione si è estinta, sente il bisogno di esprimere, lontano dalle immagini, con parole di una vivissima suggestività, il suo stupore infinito:

O luce eterna che sola in te sidi,  
sola t'intendi, e da te intelletta  
e intendente te ami e arridi!

Ed ecco: fissando con particolare amore il cerchio raffigurante il Figlio, Dante intravede in esso la figura umana: è la visione dell'Incarnazione del Verbo: cerchio e figura umana gli appaiono insieme a rivelargli – nel Cristo – l'unione del Divino e dell'umano.

Quella visione appare a Dante come un'immagine incomprensibile: egli non riesce a comprendere come un cerchio e la figura umana possano convenire insieme, cioè come possa esistere l'Uomo-Dio, e si paragona al matematico che si affanna a ricercare, inutilmente, il rapporto esatto fra la circonferenza e il diametro del cerchio. V'è dunque un attimo, nella sua visione, in cui egli è sì tutto intento alla contemplazione, ma non comprende ancora ciò che vede. In altre parole, esiste ancora un certo tempo in quel momento statico nel quale non avrebbe dovuto sussistere se non l'istante dell'eterno presente. Non dimentichiamo che Dante è lassù ancora in possesso della sua umanità terrena; e ciò che a lui importa soprattutto è far comprendere che l'Incarnazione divina non può esser compresa dal solo intuito dell'intelligenza umana. Ecco infatti un lampo di luce sovrumana colpisce la sua

mente, ed egli può comprendere, ora, con l'aiuto della Grazia, l'inaccessibile mistero. Tutto ciò avviene improvvisamente, in un fulgore che dura un istante, il quale, mentre conchiude la stupenda avventura nell'eternità, segna il ritorno di Dante al mondo della temporalità e del divenire:

ma già volgeva il mio disio e 'l *velle*,  
 sì come rota ch'igualmente è mossa,  
 l'amor che move il sole e l' altre stelle.

Dante ha conchiuso così il suo itinerario spirituale: l'Amore, che muove il sole e le altre stelle, compiva in lui l'opera sua movendo le sue naturali inclinazioni e la sua consapevole volontà, come una ruota che gira con ritmo eguale e costante; conforme al suo altissimo fine. Nel nome di Dio aveva cominciato la terza cantica:

La gloria di colui che tutto move  
 per l'universo penetra, e risplende  
 in una parte più e meno altrove.

«Di colui che tutto move». Con l'immagine viva del movimento che Dio quale Amore suscita in tutte le creature Dante ha iniziato il Paradiso, con la stessa immagine lo conchiude: non è il movimento fisico, con il quale i meccanicisti e gli atomisti s'illudono di interpretare il grande mistero della vita, ma la tensione metafisica che sospinge ogni creatura verso un fine assoluto, che è bene e amore: è la vita stessa dell'anima, polarizzata per sua essenza verso un valore che la trascende: è il significato ultimo del destino di Dante, proteso da un'intelligenza insaziabile verso la luce della verità.

È questo il fuoco interiore che dà vita alla poesia di Dante e illumina l'ultimo canto del poema. Noi, con la nostra analisi critica, saremo portati a discriminare, soprattutto in questo canto, i momenti di poesia da quelli discorsivi e raziocinanti, ad accusarlo di presunzione poetica, ad individuare insomma le pause della sua ispirazione. Forse questo è il compito del critico al quale spetta di sezionare l'opera di un poeta come fosse un cadavere. Ma chi intenda cogliere nel poema la presenza della spiritualità, della personalità, della fede creatrice, deve saper intuire anzitutto l'*unità* che sorregge ogni parola, ogni ritmo, ogni digressione, persino gli stessi momenti riflessivi che possono apparire una caduta nella continuità del canto; e questa *unità* la possiamo riconoscere ora nell'ininterrotta ansia di conoscenza che illumina tutti i gradi dell'ascesa, ora nell'impeto espressivo con cui scolpisce le sue parole, ora nella continuità con cui va inseguendo il ritmo interiore: sempre in quell'accento inconfondibile che appartiene alla personalità del poeta Dante, che fa del suo poema un organismo vivente.